

Sobre o impacto ‘revolucionário’ da poesia na política: esboço de uma perspetiva

Bernhard Sylla (Universidade do Minho)

Neste artigo, exponho algumas considerações sobre um *topos* que provém da área da filosofia da linguagem e que perpassa a filosofia de muitos grandes autores do século XX: o *poder revolucionário da linguagem* e, mais especificamente, *da poesia e filosofia*. Nestes autores, a noção de poder revolucionário é contraposto à noção de poder sistémico, sendo a última geralmente relacionada com o poder da língua enquanto sistema, ou seja a *langue*. Numa apresentação esquemática e panorâmica, pretende-se mostrar que as teorias dos autores referenciados permitem uma transposição da dialética entre poder sistémico e poder revolucionário individual, da esfera mais restritamente linguístico-poética para a esfera do pensamento político.

Palavras chave: filosofia contemporânea – poder sistémico – poder revolucionário – poesia – pensamento político

In this article I shall present some considerations about a topic that stems from the field of philosophy of language and that permeates the philosophy of many great authors of the twentieth century: the revolutionary power of language and, more specifically, of poetry and philosophy. In these authors, the notion of revolutionary power is opposed to the notion of systemic power, the latter being generally related to the power of language as a system (*langue*). I aim to show that the transposition of the dialectic relationship between systemic power and individual revolutionary power, from the realms of poetry and language to the realm of political thought, is not only possible within the framework of the discussed theories, but also a productive approach.

Keywords: contemporary philosophy – systemic power – revolutionary power – poetry – political thought

1. Introdução

A abordagem aqui apresentada sobre o impacto revolucionário da poesia na política, enquadra-se num horizonte mais vasto de questões que se prendem com as minhas investigações no âmbito da filosofia da linguagem, associadas sobretudo, mas não só, a Wilhelm von Humboldt e Heidegger. O carácter desta abordagem é, no entanto, atípico para o género de *artigo científico*, pois tem antes o perfil de uma introdução preliminar e muito geral a um estudo mais vasto. Mas foi esse o meu objetivo na altura em que

apresentei esta abordagem, e não quero recuar e escrever algo diferente. Daí que o leitor seja advertido, logo de início, de que o texto que se segue apresenta uma perspectiva geral de um tema que me fascina e que abordei, aliás, já em vários estudos de modo muito mais detalhado e específico. Explicarei, na parte introdutória, algumas linhas gerais deste *background*. Esta explicação levará, de imediato, ao cerne do assunto em questão.

Escolho como ponto de partida dois aspetos da filosofia de Wilhelm von Humboldt sobre a linguagem, assunto que o preocupou sobretudo na segunda parte da sua vida. Ignorarei, no âmbito desta análise, vários outros aspetos importantes da sua teoria e centrar-me-ei apenas nas suas reflexões sobre a dialética entre a linguagem como poder sistémico e supraindividual e a linguagem como poder do indivíduo. Os termos em alemão que Humboldt usa, são *Macht*, para o poder sistémico, e *Gewalt*, para o poder do indivíduo. À primeira vista, esta dialética nada tem a ver com a poesia e a política. Mas veremos primeiro como Humboldt concebe esta dialética no âmbito da linguagem.

A linguagem, sustenta Humboldt, é por um lado caracterizada pelo conjunto de *estruturas de uma língua*, denominado de *forma interior (innere Form) de uma língua*. Substituindo, metacriticamente, as ferramentas transcendentais do entendimento em Kant por um apriori linguístico, Humboldt sustenta a tese da constituição e construção linguística da nossa *Weltansicht*, i.e. da nossa *visão sobre o mundo* ou *conceção do mundo*. A língua, ou seja a sua forma interior, determina, segundo esta tese, o nosso estar-no-mundo, i.e. o pensar, o intuir, o perceber e o agir. Há que salientar ainda que esta determinação decorre sem que nos seja possível esclarecer total e satisfatoriamente a maneira como esta influência se efetua.¹ Por outro lado, e afigurando em Humboldt como outra definição da essência da linguagem, atua uma força antagónica, denominada de *Gewalt* (força ‘violenta’), que reside na *capacidade e espontaneidade do indivíduo* de usar os meios fornecidos pela própria língua de tal maneira que as próprias regras e

¹ Refiro aqui apenas duas passagens que demonstram o carácter apodítico da respetiva afirmação: “O homem vive com os objetos sobretudo, ou seja (visto que sensações e agir dependem das representações que ele faz delas) *exclusivamente* da maneira como *a sua língua* lhos apresenta.” (HUMBOLDT, VI: 180 [*Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*]; a tradução e os destaques em itálico são da responsabilidade do autor); “*A língua* jamais pode ser a criação de um indivíduo só, mas *apenas e exclusivamente* a de uma nação.” (HUMBOLDT, VII: 640 [*Ueber den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung*]; a tradução e os destaques em itálico são da responsabilidade do autor).

estruturas da língua não conseguem resistir a uma transformação radical, desencadeada pelo ato de fala ‘violento’ do indivíduo. Nem todos os atos de fala têm essa especificidade, somente alguns poucos: segundo Humboldt, sobretudo as falas dos *poetas* e dos *filósofos*, pois só estas teriam o poder de criar algo de tal maneira novo e revolucionário que o próprio fundo (i.e. a língua, o seu vocabulário, as suas estruturas) que fornece os meios a esta fala revolucionária acabaria por sofrer alterações profundas.²

Esta dialética pode ser resumida da seguinte maneira:

- Elemento tético: O pensar e o agir são determinados por um sistema (em Humboldt: o sistema e as regras da língua materna). O sistema é ou possui um *poder supraindividual*, pois é a condição necessária / ou a base / ou a estrutura fundante para a constituição de todos os pensamentos e ações individuais.
- Elemento antitético: Há uma *força*, um *poder individual*, relacionado com a liberdade e espontaneidade do indivíduo, capaz de quebrar ou usurpar o poder do sistema. Acrescenta-se, no entanto, que a transformação do sistema é uma tarefa difícil de engendrar devido à força quase insuperável do poder supraindividual do sistema.

2. Transposição desta ideia para o campo político

O que me surpreendeu quando comecei a trabalhar sobre este motivo dialético, foi o facto de haver, na filosofia contemporânea, um leque bastante vasto de autores e teorias

² Acerca da dialética entre ora a língua e o seu poder, ora a fala e a sua ‘violência’, escreve Humboldt: “A modificação da linguagem efetuada por cada indivíduo mostra-nos o poder individual [*Gewalt*] do homem sobre a língua, tal como nos tínhamos debruçado antes sobre o poder [*Macht*] da língua sobre o homem. O poder da língua poderá ser descrito como influência fisiológica (se se permitir a aplicação deste termo no domínio do espírito), enquanto o poder do indivíduo é uma influência dinâmica. A influência da língua é exercida através da sua regularidade e das suas leis, e a influência reativa do indivíduo devido ao princípio da liberdade.” (HUMBOLDT, VI: 184; [*Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*]; a tradução é da responsabilidade do autor). E acerca da possibilidade extrema de transformar a língua em outra: “Haverá, decerto, e nomeadamente em períodos médios da formação das línguas, a possibilidade de aplicar formas fónicas já existentes de uma maneira diferente e correspondente às finalidades intrínsecas das próprias línguas. Um povo, seja por inspiração interior, seja pela influência de circunstâncias favoráveis, poderia dar à sua própria língua uma forma de tal maneira diferente que a própria língua se converteria em outra.” (HUMBOLDT, VII: 81; [*Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*]; a tradução é da responsabilidade do autor). Humboldt julga, como aliás mais tarde também Heidegger, que apenas os filósofos e poetas são capazes de levar a cabo um tal feito ‘extraordinário’ (cf. HUMBOLDT, VII: 94).

onde este motivo se reencontra, e não só na sua forma básica, mas preservando muitos traços da sua configuração inicial. No que respeita à transmissão dessa ideia, penso que o papel de Heidegger é fundamental. Enquanto Heidegger se refere direta e explicitamente ao legado de Humboldt, a maioria dos restantes autores refere-se antes a Heidegger, parecendo alguns nem sequer conhecerem Humboldt. Daí que se possa considerar Heidegger o responsável principal pela disseminação da ideia humboldtiana, e talvez mesmo o responsável principal pela aplicação da ideia humboldtiana ao pensamento político.

A transposição da dialética entre *Macht* e *Gewalt* do campo da linguagem para o campo da política, que de facto acontece em Heidegger e posteriormente em outros autores, exige apenas uma formulação mais geral da dialética exposta e de que se evite a referência direta à linguagem:

O poder coletivo (a *Macht*) é um *poder sistémico* que exerce ou pretende alcançar um domínio absoluto, pois almeja controlar, determinar ou até mesmo subjugar todos os atos individuais;

- daí que seja legítimo determiná-lo como um poder *totalitário*;
- para além disso, é *destrutivo*, pois elimina tudo que não se lhe sujeita.

Atendendo, nestas circunstâncias, ao poder individual espontâneo, o foco de interesse atém-se num aspeto que difere muito da simples ideia de uma ‘revolução’, tratando-se antes da combinação subtil entre a urgência e ao mesmo tempo a impossibilidade do ato revolucionário. Uma vez que os problemas aparentemente ‘insuperáveis’ desafiaram desde sempre os grandes pensadores, talvez seja essa a razão do notável interesse que o ponto de vista do ato revolucionário suscitou na filosofia contemporânea. O dilema que surge quando se coloca a questão de como se pode fazer frente ao poder sistémico, pode ser descrito assim:

- Aparentemente, todas as tentativas de quebrar o domínio do poder sistémico são, de antemão, condenadas ao fracasso, porque não têm ao seu dispor outros meios a não ser aqueles que o próprio poder já possui e controla. Este aspeto profundamente dilemático mostra-se em toda a sua clareza no âmbito da linguagem. Se a ‘forma interior’ de uma língua determinar o Quê e o Como do que pode ser dito, tornar-se-á óbvio que todas as tentativas de criticar, de se opor, de alterar o poder sistémico têm de se exprimir exatamente com aqueles meios que este lhes põe ao dispor.

- Daí que uma crítica verdadeiramente eficaz do sistema apenas seja possível se houver a possibilidade de sair da rede complexa dos meios que o próprio poder controla.

Note-se que a tentativa de formular a dialética entre poder sistémico e poder individual de uma maneira mais geral não consegue desprender-se totalmente da questão da linguagem, uma vez que o fazer frente está essencialmente vinculado à fala e ao discurso. Pois a dificuldade de um qualquer ato de revolta remonta ao dilema de querer dizer algo que não se pode dizer com os meios habituais; ou seja, usando uma fórmula que se pode encontrar em muitos filósofos do século XX, está-se perante o dilema do *dizer do indizível*. Ora bem, na esteira de Humboldt e Heidegger, seria justamente *esta* (i.e. o dizer do indizível) a função da poesia e da filosofia.

Antes de esboçar uma breve visão ‘panorâmica’ sobre a presença desta ideia em filósofos do século XX, convém fazer uma observação importante: a ideia de um poeta ou filósofo ‘forte’, capaz de indicar o caminho da salvação para a humanidade, é uma ideia fundamentalmente perigosa, evocando o mito do ‘novo homem’ que, na história da humanidade, fez estragos enormes e causou horrores avultados. Por outro lado, esta ideia parece fazer parte de um imaginário íntimo e profundo do ser humano, hipótese que se reforça ainda mais quando se verifica que ela não apenas se manifesta em filósofos com inclinação para um pensamento autocrático ou iliberalista,³ mas também em pensadores que estarão para além de qualquer suspeita de apoiarem um ‘iliberalismo’. Daí que o fenómeno seja interessante e digno de uma análise própria, prometendo um esclarecimento suplementar.

A parte seguinte da minha comunicação limitar-se-á, enfim, a dar um breve esboço da presença desta ideia em alguns filósofos do século XX.

3. Presença desta ideia em filósofos do século XX

(i) Sobretudo para o ‘segundo’ **Heidegger** coloca-se a questão de como sair, saltar para fora do rumo decadente da ‘História da Metafísica’. Os modos costumeiros de dizer, de falar, continuam a relacionar-se com aquilo que o primeiro Heidegger de

³ Segundo Rosas, o antiliberalismo ou iliberalismo é uma característica de um pensamento utópico radicalista, “porque requer a erradicação da sociedade existente e a criação de um novo mundo social – e também uma forma de esteticismo – na medida em que o novo mundo social devesse [sic] ser caracterizado pela perfeição.” (ROSAS, 2012: 113). O iliberalismo seria uma forma de pensamento que se encontra tanto à direita com à esquerda do espectro político (cf. *ibid.* 97).

Ser e Tempo identificava como ‘falatório’.⁴ ‘Falatório’, como muitos comentadores repararam, significa não só os modos de falar habituais, quotidianos, as opiniões estereotipadas, mas antes também a dependência do *Dasein* dos meios que a própria língua materna lhes põe ao dispor.⁵ Estes meios, porém, seriam, segundo Heidegger, como que contagiados pela ‘decadência da História da Metafísica’, porque as próprias palavras não seriam outra coisa senão cristalizações das incontestadas interpretações ao abrigo da metafísica em vigor.⁶ A tarefa que o segundo Heidegger se propõe levar a cabo é a de mostrar como se pode escapar ao domínio da consciência metafísica coletiva que conduz impetuosamente a uma ‘maquinação’ e instrumentalização total de todos os entes – tarefa que para Heidegger se afigura como absolutamente decisiva pois decidiria sobre a ‘salvação’ do mundo, da terra, dos seres humanos e das coisas. A fala, ou seja, ‘a saga’ que abriria ainda a possibilidade de resgatar o ser autêntico tanto do *Dasein* como das coisas, reveste-se precisamente da característica acima referida: é um dizer daquilo que, em princípio, é indizível.⁷ Heidegger reivindicou que a sua filosofia teria esse dom de saber escutar a fala do próprio ser; não admira, pois, que o ser fale numa linguagem que impede um acesso através de esquemas de interpretação habituais.⁸ No que concerne às implicações políticas desta sua reivindicação, pesa, pelo menos a partir dos anos 1935/1936, não tanto a ligação direta com a ideologia nazi; mais comprometedora é, a meu ver, a ideia heideggeriana de que apenas *alguns poucos seres humanos* conseguiriam ouvir a autêntica voz do ser e que deveriam ser eles a ter um papel decisivo na política de um estado, ideia essa que com razão pode ser rotulada de elitista e autocrática, pois associa a ideia de um agir revolucionário e libertador à alegada sabedoria destes poucos iluminados que, na opinião de Heidegger, deveriam ser os guias políticos da grande massa dos não iluminados.⁹

⁴ Cf. HEIDEGGER (SuZ: 222-226).

⁵ Cf. a discussão sobre este aspeto em SYLLA (2009: 260-265); há muitas passagens na obra de Heidegger em que é nítida a associação do falatório à própria *langue*, para além da associação às formas do discurso corrente (cf. HEIDEGGER, SuZ: 160s., 167; BZ: 34s.; PGZ: 373ss.).

⁶ Cf., a este respeito, as análises em SYLLA (2009: 273-279), onde refiro os mais diversos textos de Heidegger nos quais desenvolve e explicita a sua tese de um crescente declínio do pensamento ontológico e filosófico em geral devido às más traduções dos seus termos fundamentais.

⁷ Há duas passagens em que a associação das tarefas da revolução da linguagem e do dizer do indizível a Humboldt é explicitamente feita, em HEIDEGGER (UzS: 268) e em HEIDEGGER (Sem: 87s.).

⁸ Cf. as análises sobre este aspeto em SYLLA (2009: 307-363).

⁹ Cf. HEIDEGGER (BzP: 43, 236); cf. a análise destas e de outras passagens afins em SYLLA (2009: 298-303).

(ii) Uma instanciiação diferente da dialética entre *Macht* e *Gewalt* encontra-se na filosofia de Roland **Barthes**. Barthes entende, na primeira fase do seu itinerário, nomeadamente em *Mythologies*, a instância do *mito* como o conjunto e o sistema das significações e interpretações estereotipadas que controlam e determinam todos os possíveis usos dos meios linguísticos.¹⁰ O mito torna-se em Barthes uma instância sociopolítica que adquire um perfil totalitário, pois bloqueia sistematicamente todas as interpretações factica ou potencialmente subversivas e neutraliza o potencial subversivo destas interpretações ao integrá-las no sistema. O pensamento de Barthes vira-se predominantemente para os campos da literatura e da própria *langue*, partindo do princípio que só aí se encontram os requisitos que permitem uma solução.¹¹ A solução mais radical reside justamente em empregar estratégias de um dizer literário capazes de transformar este mesmo dizer num dizer não identificável e não classificável. Este novo dizer possui o poder de escapar ao sistema do dizer habitual sem que se invente uma nova linguagem.

(iii) Este traço fundamental subjaz também, se bem que de uma forma diferente, na filosofia de **Derrida**. O seu método de desconstrução tenta desmontar sobretudo a ordem inquestionada das relações estabelecidas entre conceitos, podendo-se indicar a título de exemplo as dicotomias *espiritual vs. material*, *universal vs. particular*, *eterno vs. finito*, *masculino vs. feminino*, etc. O texto, e sobretudo a escrita, afiguram como lugar onde se podem abrir espaços, margens de manobra, disseminações, adiamentos, ou seja, *différences* que permitem um questionamento e uma reorganização das redes

¹⁰ Cf. sobretudo o artigo “Le mythe, aujourd’hui” (BARTHES, Myth: 195-202). Eis algumas passagens em que a alusão ao mito enquanto *poder* é explícita: o mito “impõe” (BARTHES, Mit: 188) [“impose” (BARTHES, Myth: 202)], ele “esvazia” [“vide”], “empobrece” [“appauvrit”], “evapora” [“évapore”] o potencial semântico da palavra (BARTHES, Mit: 188) / [BARTHES, Myth: 203], “O mito tem um carácter imperativo” (BARTHES, Mit: 194) [“Le mythe a un caractère impératif.” (BARTHES, Myth: 210)], “o conceito [imposto pelo mito] vem procurar-me para me obrigar a reconhecer o corpo de intenções que o motivou” (BARTHES, Mit: 194s.) [“il vient me chercher pour m’obliger à reconnaître le corps d’intentions qui l’a motivé.” (BARTHES, Myth: 210)]. Ainda mais explícito é, no entanto, o enunciado “O silêncio (...) como a única arma possível contra o poder máximo do mito.” (BARTHES, Mit: 203) [“(...) le silence (...) se manifestant comme la seule arme possible contre le pouvoir majeur du mythe (...)” (BARTHES, Myth: 222)] que transmite com muita nitidez a dialética humboldtiana entre poder e violência, associada à *langue* e à *parole*, no sentido inverso.

¹¹ Na sua Lição inaugural da cadeira de Semiologia Literária do *Collège de France*, proferida em 7 de janeiro de 1977, Barthes atribui este papel do poder absoluto, até mesmo designado de “fasciste”, à língua enquanto sistema, portanto à *langue*, cujo poder absorveria até mesmo a totalidade dos discursos (cf. BARTHES, Leç: 14). Destarte, a instância do poder afigura-se ainda mais poderosa, pois abrange o discurso e a *langue*. Todavia, Barthes continua a considerar a própria *langue* (cf. *ibid.* 16, 27), junto com a Semiologia, como instâncias a partir das quais ainda se pode, eficaz e, aliás, *anarquicamente* (cf. *ibid.* 24, 27), resistir ao poder opressivo da junção *langue*/discurso.

nocionais e das hierarquias nelas inscritas e por elas impostas. Indico aqui, a título de exemplo, o texto “les fins de l’homme”¹², onde Derrida, no contexto das revoluções estudantis em fins dos anos 60, refere, explicitamente, a aporia deste seu empreendimento filosófico, face à quase impossibilidade de construir uma rede nocional diferente capaz de substituir definitivamente a que está em vigor.¹³ Contrariamente a Heidegger, Derrida não deposita esperanças ulteriores numa ‘substancialização’ do dizer do indizível, embora haja quem desconfie desta recusa de Derrida em assumir uma posição que prescinde de fundamentos últimos, devido à provável motivação cabalística

¹² DERRIDA (Mph: 129-164; MF: 119-141).

¹³ Cito a passagem que me parece elucidar nitidamente a presença da aporia do dizer do indizível, sempre conotada com a situação política e filosófica atual da França; as primeiras duas tentativas de habitar ‘o fora’ da linguagem são condenadas ao fracasso, visto que não conseguem, definitivamente, escapar ao domínio do sistema (da *langue*); a terceira solução nietzschiana revela-se como solução mística: “Um abalo radical só pode provir de um certo *fora*. (...) Mas a «lógica» de toda a relação com o fora é muito complexa e surpreendente. A força e a eficácia do sistema, precisamente, transformam regularmente as transgressões em «falsas saídas». Tendo em conta estes efeitos do sistema, não resta mais, do dentro onde «nós somos», do que a escolha entre duas estratégias: 1. Tentar a saída e a desconstrução sem mudar de terreno, repetindo o implícito dos conceitos fundadores e da problemática original, utilizando contra o edifício os instrumentos e as pedras disponíveis na casa, o mesmo é dizer, também, na língua. O risco é aqui o de confirmar, de consolidar ou de *sup(r)erar* continuamente numa profundidade sempre mais segura aquilo mesmo que se pretende destruir. A explicitação contínua em direcção à abertura corre o risco de se afundar no autismo de clausura; 2. Decidir mudar de terreno, de maneira descontínua e irruptiva, instalando-se brutalmente fora e afirmando a ruptura e a diferença absolutas. Sem falar de todas as outras formas de perspectivas ilusórias nas quais se pode deixar prender semelhante deslocamento, habitando mais ingenuamente, mais estreitamente do que nunca, o dentro do qual se declara desertar, a simples prática da língua reinstala continuamente o «novo» terreno sobre o solo mais antigo. (...) 3. (...) O seu riso [o do super-homem] explodirá então em direcção a um retorno que não terá mais a forma da repetição metafísica do humanismo nem também, sem dúvida, «para além» da metafísica, a do memorial ou da guarda do sentido do ser, a da casa da verdade do ser. Ele dançara, fora de casa, essa *aktive Vergesslichkeit*, esse «esquecimento activo» a essa festa cruel (*grausam*) de que fala a *Genealogia da moral*. Sem dúvida alguma Nietzsche apelou a um esquecimento activo do ser: ele não teria tido a forma que Heidegger lhe imputa.” (DERRIDA, MF: 167ss.) [“Un ébranlement radical ne peut venir que du *dehors*. (...) Mais la «logique» de tout rapport au dehors est très complexe et surprenante. La force et l’efficace du système, précisément, transforment régulièrement les transgressions en «fausses sorties». Compte tenu de ces effets de système, on n’a plus, du dedans où «nous sommes», que le choix entre deux stratégies: 1. tenter la sortie et la déconstruction sans changer de terrain, en répétant l’implicite des concepts fondateurs et de la problématique originelle, en utilisant contre l’édifice les instruments ou les pierres disponibles dans la maison, c’est-à-dire aussi bien dans la langue. Le risque est ici de confirmer, de consolider ou de *relever* sans cesse à une profondeur toujours plus sûre cela même qu’on prétend déconstruire. L’explicitation continue vers l’ouverture risque de s’enfoncer dans l’autisme de la clôture; 2. décider de changer de terrain, de manière discontinue et irruptive, en s’installant brutalement dehors et en affirmant la rupture et la différence absolues. Sans parler de toutes les autres formes de perspectives en trompe l’œil auxquelles peut se laisser prendre un tel déplacement, habitant plus naïvement, plus étroitement que jamais le dedans qu’on déclare désertar, la simple pratique de la langue réinstalle sans cesse le «nouveau» terrain sur le plus vieux sol (...) 3. (...) Son rire alors éclatera vers un retour qui n’aura plus la forme de la répétition métaphysique de l’humanisme ni sans doute davantage, «au-delà» de la métaphysique, celle du memorial ou de la garde du sens de l’être, celle de la maison et de la vérité de l’être. Il dansera, hors de la maison, cette *aktive Vergesslichkeit* [sic], cette «oubliance active» et cette fête cruelle (*grausam*) dont parle la *Généalogie de la morale*. Nul doute que Nietzsche en a appelé à un oubli actif de l’être: il n’aurait pas eu la forme métaphysique que lui impute Heidegger.” (DERRIDA, Mph: 162s.)].

dos textos de Derrida. Habermas, no entanto, vê nesta recusa um avanço face à posição de Heidegger, interpretando-a como sinal de um posicionamento mais maduro, pois prescindiria de uma camuflada ontologia positiva.¹⁴ No que diz respeito às repercussões políticas da posição de Derrida, pesa, no entanto, que aquilo que se pode interpretar como uma poetização pós-modernista da filosofia, i.e. o contentamento com a fluidez das redes nocionais, se traduz numa fuga perante o desafio das disputas políticas atuais. A busca de uma posição além das controvérsias era visível não só nos anos 60, mas ainda, a título de exemplo, aquando dos ataques terroristas do 11 de Setembro. As críticas direcionadas às duas facções, aos terroristas e ao mundo ocidental, questionavam os fundamentos nocionais dos dois lados com base numa posição que, se bem que iluminista, se orientava em ideias que conduzem a um ideal ético-político não racionalmente fundamentável, ou seja, alicerçado na entrega incondicional ao Outro.¹⁵ Mais uma vez nota-se, portanto, que a aliança entre a poesia (associada ao trabalho de desconstrução) e a política se movimenta, perigosamente, à beira da irracionalidade.

(iv) Outro exemplo em que se verifica a presença da aporia do dizer do indizível é a filosofia de **Adorno**. Adorno, por sua vez, parte do princípio que a razão ela mesma, devido ao método do seu trabalho, possui traços totalitários. A generalização naturalmente inerente à formação de conceitos possuiria, segundo Adorno, em si o germe da tendência ubíqua de suprimir e subjugar o ‘não idêntico’, i.e. o essencialmente idiossincrático. A tendência ‘uniformizadora’ da razão traduz-se, para Adorno, numa crescente e desenfreada instrumentalização que não conhece limites e que se pode detetar nos mais variados campos da nossa experiência, no mundo administrado, num capitalismo puro, na burocratização do mundo, na massificação da cultura etc. É, a meu ver, deveras significativo que a reflexão sobre uma possível saída deste mundo negro retorne mais uma vez à aporia do dizer do indizível. Este afigura-se, em Adorno, como algo em princípio impossível de obrar, se bem que não categoricamente: é na arte e no seu entrelaçamento com a filosofia que Adorno ainda julga encontrar uma última esperança que deixa vislumbrar os contornos vagos de uma reconciliação que abrangeria também o campo do agir político.¹⁶

¹⁴ Cf. HABERMAS (PDM: 214).

¹⁵ Cf. Borradori (2004: 141-217, especialmente 205-213).

¹⁶ São extremamente raras as passagens na obra de Adorno em que ele quebra as suas próprias interdições ao dar formulações positivas de um estado utópico de paz e reconciliação. A formulação mais conhecida consta do pequeno ensaio “Zu Subjekt und Objekt” [“Sobre Sujeito e Objeto”], como notaram,

(v) Para além dos já mencionados quatro autores, nos quais a dialética aporética entre sistema e violência revolucionária está nitidamente presente na sua ligação tanto à linguagem como também à vida social e política e aos quais se podiam associar ainda outros autores, como por exemplo Jean-François Lyotard, Emanuel Levinas, Gilles Deleuze ou Peter Sloterdijk, quero mencionar aqui ainda um ‘leque’ de autores que desempenham um papel importante no âmbito da temática aqui em questão. São autores que realçam a importância da *metáfora* na construção da nossa realidade. Alguns destes autores encaram, na esteira de Aristóteles, a metáfora como o meio principal da linguagem para redescrever a nossa realidade, para reorganizá-la sob outros e novos moldes. Já Aristóteles, nas suas reflexões sobre a metáfora, tinha-a concebido, sobretudo nos respetivos terceiro e quarto géneros da metáfora, como algo que faz ver algo de novo que não se tinha visto antes, como algo capaz de causar espanto.¹⁷ O espanto, por sua vez, foi interpretado e entendido, por inúmeros filósofos, como o verdadeiro ‘sentimento’ filosófico, a verdadeira origem da reflexão filosófica, e ao mesmo tempo como afeto ligado ao não familiar, ao inquietante, àquilo que nos perturba, que causa medo e angústia;¹⁸ mas este sentimento de uma profunda inquietude parece ser o preço irrevogável a pagar para obter acesso a regiões ainda desconhecidas. Tomando isso por base, encontramos em muitos filósofos a ideia de que a metáfora tem esse potencial ‘explosivo’ de ‘baralhar’ e derrubar fundamentos sólidos, estruturas fixas, crenças aparentemente inabaláveis, dogmas e convenções nunca questionados. Um destes filósofos é Paul **Ricœur**. Se bem que Ricœur não me pareça destacar um combate entre ‘o sistema’ enquanto poder totalitário e a vontade individual enquanto força revolucionária, há, mesmo assim, uma referência nítida à potencialidade ‘formal’ da metáfora para desencadear uma transformação radical e ‘revolucionária’ da maneira como interpretamos o mundo. A metáfora, meio por excelência para reconfigurar as redes semânticas do nosso entendimento do mundo, tem e é, segundo Ricœur, uma

entre outros, HABERMAS (TKH 1: 523ss.) e JAY (1988: 61). Segundo esta formulação, a paz entre homem e homem, e entre homem e natureza, seria o estado de uma distinção feita sem implicar o domínio e em que as partes distintas participariam, reciprocamente, uma na outra (ADORNO, KG II: 743). Embora esta paz seja, em princípio, inatingível, haverá que persistir na resistência, sendo isso apenas possível se se mantiver a esperança ligada à antecipação utópica da paz (cf. ADORNO, ÄT: 383; HORKHEIMER / ADORNO, DA: 40).

¹⁷ ARISTÓTELES, *Poética*, 1457 b6-31.

¹⁸ Esta interpretação é muito comum entre filósofos; menciono, a título de exemplo, Heidegger, Adorno, Ernst Bloch, Cassirer.

“puissance subversive”¹⁹, força essa que está na origem da constante reformulação dos nossos saberes. Esta reformulação, quando de alcance profundo, não ocorre ‘pacificamente’, mas recorre à “violence de l’interprétation”²⁰, formulação que tal como em Heidegger adquire um sentido plenamente positivo. Para além de Ricœur, há uma série de outros autores que, embora em contextos teóricos e sob pontos de vista diferentes, realçam precisamente esta função revolucionária da metáfora, entre estes Umberto Eco, Hans Blumenberg e Nelson Goodman.

(vi) Mas há ainda um autor que merece uma atenção muito especial: Richard **Rorty**. Rorty, que também salienta o poder revolucionário da metáfora, merece, no entanto, esta atenção especial por outro motivo: ignorando no nosso contexto todo o debate sobre a radicalidade do seu relativismo e contextualismo, e o conservadorismo ou não do seu liberalismo, interessa-me aqui apenas sublinhar a ligação estabelecida entre as duas temáticas do uso revolucionário da linguagem e das suas implicações para o poder repressivo. Rorty, na sua obra *Contingency, irony, and solidarity*, constrói o cenário do confronto entre o dogmatismo dos ‘metafísicos’ que se fundamenta na crença em verdades absolutas, inquestionáveis, ou seja, na crença de haver algo como ‘a’ verdade, e o ceticismo esclarecido das ‘ironistas’ que contesta a suposta verdade de toda e qualquer descrição do mundo em vigor. A ironista enquanto ‘*strong poet*’ consegue aguentar a situação de uma profunda suspeita na medida em que avança com ‘redescrições’ desse mundo, redescrições essas que, no entanto, acabam por desvalorizar, inevitavelmente, as descrições das outras pessoas, causando assim, mesmo em situações vulgares e comuns, ou seja na esfera das comunicações diárias, sofrimento. O sofrimento pode ser causado das mais variadas maneiras, pela simples discordância, pela recusa ou pela desvalorização das crenças ou do sistema de crenças de uma outra pessoa que as poderá entender como humilhação, escárnio, repúdio ou desprezo. Note-se portanto que, para Rorty, a questão do uso revolucionário da linguagem não é uma questão que apenas vem à luz em situações excecionais, mas que trespassa antes, a qualquer instante, toda a vida social e privada. O ‘combate’ que se desencadeia implica uma dinâmica entre jogos de poder, implica repressão, subjugação e revolta, mesmo que a intenção dos participantes seja a mais amigável. A solução com a qual Rorty avança reside no favorecimento da posição da ironista sob a condição de

¹⁹ RICŒUR (TA: 368).

²⁰ RICŒUR (RF: 98, Nota de rodapé 16).

esta respeitar a máxima de se abster, no tocante às suas convicções, de pretensões públicas, um erro que, segundo Rorty, Heidegger teria cometido. Este posicionamento conduz-nos, porém, como acontece aliás na maioria dos casos acima analisados, a uma posição que se move muito perto de um relativismo perigoso, cuja força está mais na sua capacidade de incentivar o exercício de uma razão cética e usurpativa do que na capacidade de reforçar a confiança no poder concreto das democracias atuais, se bem que seja isso que Rorty, em última instância, quer.

4. Habermas – um proeminente opositor da ideologia da *parole* violenta

Um dos mais proeminentes opositores da ideologia do dizer do indizível e do seu alegado impacto revolucionário é Habermas. Habermas critica, mais nitidamente na sua obra *Der philosophische Diskurs der Moderne (O Discurso Filosófico da Modernidade)*, uma parte considerável dos autores aqui tratados, alegando como falha principal a vinculação das suas teorias à dicotomia sujeito vs. objeto que pensa o sujeito sob as premissas da ‘filosofia da consciência’, ou seja, a partir da consciência do Eu. Nas suas grandes obras, Habermas quer mostrar, ao invés, que a razão humana é, na sua raiz, uma razão intersubjetiva, sendo a linguagem e a estrutura dupla de todos os atos de fala uma prova nítida que a razão, no seu pleno exercício, exige uma tomada de posição do outro. Habermas pensa que muitos dos problemas e das aporias que estão no cerne das filosofias de Heidegger, Adorno, Derrida, Rorty e outros conduzam a um pensar que se perde em mistificações. As alegadas aporias abismais deixam-se dissolver, segundo Habermas, quando se começa a pensar o sujeito não como um ser isolado, um sujeito oposto à esfera do objeto e aos outros sujeitos também eles isolados, mas como um ser que se constitui intersubjetivamente. Aí, segundo Habermas, desfazem-se as instâncias aparentemente tão inquebráveis, do poder sistêmico, por um lado, e do sujeito isolado como opositor heroico ao sistema, por outro. As implicações que se prendem com esta crítica são muitas e muito complexas, e não me posso deter nelas no âmbito deste artigo. Deixo apenas uma nota importante: também em Habermas se verifica uma recorrência explícita a Humboldt, mas desta vez a um Humboldt muito diferente, nomeadamente àquele que sustentou uma terceira definição da linguagem, que vê a essência da linguagem na dialogicidade, i.e. no mútuo reconhecimento dos sujeitos no e através do

diálogo.²¹ É este o legado de Humboldt enquanto filósofo da linguagem que, segundo Habermas, constitui um dos núcleos duros da noção de democracia.

5. Conclusões

As perspectivas apresentadas conduzem, a meu ver, a uma série de questões interessantes. Será que uma politização da ideia da ‘*parole* violenta’ se associa sempre a um iliberalismo, seja este disfarçado ou assumido? Será que o sonho de uma transformação radical, tão enraizado na filosofia do século XX e talvez na filosofia de todos os tempos, é matéria tóxica quando transferido para a área da política? Ou terá este sonho (utópico, ingénuo e poético) sempre uma função importante, como seria por exemplo a de sensibilizar para o perigo de efeitos totalitários que não são visíveis nem detetáveis a partir do interior de um determinado sistema, mesmo sendo este à primeira vista totalmente inofensivo? E, por fim, poder-se-ia questionar a utilidade da perspectiva aqui apresentada em si. Se bem que seja uma perspectiva alheia, não discutida, na forma como foi apresentada, no seio da própria filosofia política, mas importada de fora, da área da filosofia da linguagem, penso que apresenta aspetos suficientemente interessantes para serem debatidos no fórum da filosofia política.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. (1996), *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt/M., Suhrkamp [KG II]

--- (1993), *Ästhetische Theorie*, hrsg. v. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, 13. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp [ÄT]

ARISTÓTELES (2000), *Poética*, trad., pref., introd., comentário e apêndices de Eudoro de Sousa, 6ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda

BARTHES, Roland (1957), *Mythologies*, Paris, Éditions de Seuil [Myth]

--- [s.a.], *Mitologias*, tradução e prefácio de José Augusto Seabra, Lisboa, Edições 70 [Mit]

--- (1978), *Leçon*, Paris, Éditions de Seuil [Leç]

²¹ As duas referências mais significativas a Humboldt encontram-se em *Nachmetaphysisches Denken* (HABERMAS, NMD: 53-56) e *Wahrheit und Rechtfertigung* (HABERMAS, WR: 72-75).

BORRADORI, Giovanna (2004), *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, trad. de Jorge Pinho, Porto, Campo das Letras

DERRIDA, Jacques (1972), *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit [**Mph**]

--- [s.a.], *Margens da Filosofia*, trad. de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, Porto, rés [**MF**]

HABERMAS, Jürgen (1982), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 2. Aufl., Frankfurt/M., Suhrkamp [**TKH 1**]

--- (1992), *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., Suhrkamp [**NMD**]

--- (2001), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 8. Aufl., Frankfurt/M., Suhrkamp [**PDM**]

--- (2006), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, erweiterte Ausgabe, 2. Aufl., Frankfurt/M., Suhrkamp [**WR**]

HEIDEGGER, Martin (1977), *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M., Klostermann [**GA 2**] [**SuZ**]

--- (1985), *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M., Klostermann [**GA 12**] [**UzS**]

--- (1986), *Seminare*, hrsg. v. Curd Ochwadt, Frankfurt/M. [**GA 15**][**Sem**]

--- (1994), *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. durchges. Aufl., Frankfurt/M., Klostermann [**GA 65**] [**BzP**]

--- (1994), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. Petra Jaeger, 3. durchges. Aufl., Frankfurt/M., Klostermann [**GA 20**] [**PGZ**]

--- (2004), *Der Begriff der Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M., Klostermann [**GA 64**] [**BZ**]

HORKHEIMER, Max und ADORNO, Theodor W. (1984), *Dialektik der Aufklärung*, 10. Aufl., Frankfurt/M., S. Fischer [**DA**]

HUMBOLDT, Friedrich Wilhelm von (1903-1936), *Gesammelte Schriften*, Bd. VI und VII, hrsg. von Albert Leitzmann, Nachdruck von 1968, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften

JAY, Martin (1988), *As idéias de Adorno*, trad. de Adail Ubirajara Sobral, São Paulo, Editora Cultrix

RICŒUR, Paul (1986), *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil [**TA**]

--- (1995), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit [**RF**]

RORTY, Richard (1989), *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press

ROSAS, João Cardoso (2012), *Futuro Indefinido. Ensaio de Filosofia Política*, Vila Nova de Famalicão, Humus

SYLLA, Bernhard (2009), *Hermeneutik der langue. Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*, Würzburg, Königshausen & Neumann